



## Écrire l'histoire

Histoire, Littérature, Esthétique

15 | 2015

La fin de l'histoire

---

# Avant-propos

Paule Petitier et Sophie Wahnich

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/569>

DOI : 10.4000/elh.569

ISSN : 2492-7457

### Éditeur

CNRS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 8 octobre 2015

Pagination : 11-17

ISBN : 978-2-271-08822-2

ISSN : 1967-7499

### Référence électronique

Paule Petitier et Sophie Wahnich, « Avant-propos », *Écrire l'histoire* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2016, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/569> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.569>

---

Tous droits réservés

# Avant-propos

---

Un quart de siècle après la chute du mur de Berlin, est-il nécessaire de revenir à cette vieille lune de la « fin de l'histoire », un instant reparue à la faveur de l'événement qui semblait avoir mis fin à la bipolarisation idéologique du monde ? La « fin de l'histoire » théorisée par Francis Fukuyama n'est-elle pas déjà devenue elle-même objet d'histoire, non plus seulement discutée, voire répudiée, mais mise en perspective par des ouvrages qui reviennent, d'un point de vue philosophique notamment, sur cette formule, et montrent que son sens n'est jamais allé de soi et que la pensée de Hegel, de Marx et de Nietzsche est sur ce sujet éminemment complexe et ouverte<sup>1</sup> ?

Pourtant, malgré les phénomènes massifs qui prouvent à l'évidence que l'histoire continue (la puissance croissante de la Chine, la poussée des mouvements qui se réclament de l'islam), il semble que nous soyons pris aujourd'hui dans des expériences et des perceptions contradictoires. En effet, au cours des dernières années, des événements ont semblé briser la torpeur liée au sentiment diffus d'une impossibilité d'agir, d'un verrouillage de l'action politique : les contestations populaires du « printemps arabe » à partir de la fin de 2010, l'exportation du mouvement des indignés né en Espagne, plus récemment les élections grecques. L'histoire palpite encore, les possibles restent ouverts, refermés ici ils renaissent ailleurs. Mais à côté de ces éclats d'histoire imprévue, on ne peut nier l'omniprésence du « sentiment apocalyptique contemporain » (Jean-Paul Engélibert), orchestré par les médias dans leur traitement des désastres divers, et sensible également dans le nombre de fictions construites sur le thème de la fin du monde, tous arts confondus. Une véritable culture apocalyptique se développe aujourd'hui. Les effets, souvent déformants, s'en font sentir jusque dans l'interprétation des textes, comme le montre ici Claude Millet à propos de la « fusée » de Baudelaire « Le monde va finir ».

Il paraît difficile actuellement, en Europe occidentale du moins, d'échapper au climat oppressant d'une fin de l'histoire. Sans doute est-il lié au fait que le centre de gravité du monde s'est déplacé et que l'histoire se joue de toutes façons ailleurs. Le « grand récit » construit autour de la prééminence de l'Occident n'est plus tenable. S'ajoutent à cela les appréhensions, nourries par des catastrophes récentes, celle de Fukushima en 2011 par exemple, d'un terme mis par l'homme sinon à lui-même, du moins à son milieu de vie originel. Les livres sur l'effondrement se sont depuis quelques années multipliés – François Jarrige commente les plus récents dans ce numéro. Notre rapport au temps lui-même ne s'est-il pas modifié ? François Hartog

a parlé du « présentisme », cet arasement de la profondeur historique qui lui semble caractériser la période actuelle. Plus radical encore, Fredric Jameson, dont le dossier présente une traduction inédite par Nicolas Vieillescazes, formule l'hypothèse d'une disparition de la temporalité, qui remet en cause le présent lui-même et la possibilité de l'expérience. Loin de la fin paisible de l'histoire prédite par Fukuyama, notre temps paraît habité par le sentiment de vivre l'histoire comme un sursis à l'intérieur duquel il faudrait reconstruire une perspective politique.

Sans doute la conception moderne de l'histoire – celle d'une transformation des sociétés sous l'effet en partie volontaire de l'action humaine – intègre-t-elle toujours, d'une façon ou d'une autre, la question de la fin de l'histoire. Dès lors que l'histoire est liée à la possibilité de l'action humaine, elle appelle une réflexion sur sa fin (son but et son terme) – comment par exemple faire la révolution sans se poser la question de son point d'arrêt ? La fin de l'histoire implique autant l'agir politique que l'écriture de l'histoire, et leurs relations réciproques, ce qu'à sa manière chacune des contributions de ce numéro met en lumière. S'interrogeant sur la lecture d'événements récents, mais remontant aussi aux débuts de la période contemporaine pour observer comment l'inquiétude de la fin de l'histoire naît avec la conscience historique moderne, les contributions réunies dans ce dossier analysent diverses constructions de la fin de l'histoire et font découvrir le versant critique de l'apocalyptisme. Un fil rouge parcourt les articles : la contestation du vieux modèle linéaire et téléologique par celui d'une temporalité où le possible peut toujours surgir, où les temps se répondent indépendamment de leur ordre chronologique, par celui d'une histoire buissonnante, gage d'indétermination et de recommencements. La fin de l'histoire n'est pas associée dans ce dossier à une sortie de l'histoire, elle est interrogée de l'intérieur de l'histoire, et lue souvent comme une manière paradoxale d'en finir avec la nécessité historique.

\*  
\* \*

« Les gens heureux n'ont pas d'histoire. » C'est pourquoi le récit dans les contes de fées s'achève par une double sortie. Le rôle du conteur se termine quand les héros parviennent à une vie paisible et sans histoires : « Ils furent heureux et eurent beaucoup d'enfants. »

L'histoire de ces « gens heureux » ne serait alors que filiation, continuité, persévérance et bonheur. Ce fantasme de conte peut certes être nommé « fin de l'histoire », mais aussi « histoire froide ». L'anthropologue Claude Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*, désigne par là l'effort de raconter l'histoire afin de perpétuer un mode d'être au monde immuable. L'histoire devient alors à proprement parler un patrimoine à préserver et à faire vivre en ritualisant la présence des ancêtres, et en affirmant que depuis leurs actes de création il ne s'est rien passé sinon la perpétuation inaltérable de cette même création. Raconter l'histoire, c'est alors raconter ce fantasme d'un monde sans altérité perturbatrice, sans contradictions, et le rendre agissant.

L'affirmation d'une « fin de l'histoire » par Francis Fukuyama s'apparente-t-elle à cet effort ? Si l'on en croit Ludvine Bantigny, la question centrale se loge bien là,

dans une altérité congédiée au nom du règne désormais établi du libéralisme économique sans alternative, sans remédiation. Mais à quoi faudrait-il remédier si l'harmonie est bien là? Or dans ce monde où l'histoire est finie et ne sera plus jamais autre, tout ne va pas pour autant parfaitement. Il y a des guerres, des génocides, du non-sens vécu... L'énoncé de François Furet, contemporain de la thèse de Fukuyama, «Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons», laisse-t-il alors de la place à une quelconque inventivité projetée dans le futur? David Schreiber interroge la manière dont chez François Furet la fin du communisme a conduit à récuser toute dimension utopique du devenir au profit d'un retour à la réalité du présent, qui serait désormais la seule origine de l'histoire. Pour autant, affirme-t-il, cette posthistoricité ne produit pas un sentiment de satisfaction, y compris pour François Furet. Comme elle n'est certes pas avènement du bonheur, le futur insiste. Un principe espérance se fraye encore un chemin pour des subjectivités qui s'écarterent d'une pure reproduction de l'existant.

Ce constat prend avec Miguel Abensour une dimension anthropologique et politique quand il affirme que «l'homme est un animal utopique». Dans son panorama *Utopiques*, présenté ici par Federico Tarragoni, il décrit la disposition humaine à avoir «foi dans l'impossible», c'est-à-dire à inscrire dans les interstices de l'ordre social des dispositifs critiques qui inventent du neuf, du tout autre, et fabriquent la quête obstinée d'une émancipation indissociable de la pensée utopique. Loin d'en finir avec l'histoire, l'utopie restitue une conscience historique, c'est-à-dire la conscience qu'agir, c'est assumer sa condition historique, assumer dans la conflictualité démocratique qu'il est possible d'être à part entière un acteur de l'histoire en vue de l'émancipation. Dans une certaine mesure, l'uchronie de Renouvier décrite par Jérôme David a la même ambition. Dans une III<sup>e</sup> République dont l'arrière-plan idéologique nie l'histoire – tant le régime se fonde sur une *morale* républicaine atemporelle plus que sur une *pensée du devenir* qui ouvrirait la porte aux «débordements» sociaux et révolutionnaires –, elle entend faire resurgir la possibilité de retrouver un chemin dynamique pour des futurs insoupçonnés. C'est aussi, comme le souligne Olivier Le Trocquer, ce qui intéresse Michèle Riot-Sarcey quand elle met en lumière le réel de l'utopie. Restituer leurs virtualités aux phénomènes révolutionnaires, montrer les possibles qui se dessinent alors, constitue un véritable antidote à la rhétorique de la fin de l'histoire, comme le montre Federico Tarragoni en s'appuyant sur la sociologie de Max Weber.

Loin d'être des sorties hors de l'histoire, les pensées utopiques, uchroniques ou révolutionnaires articulent une *praxis* politique émancipatrice et la possibilité même de maintenir une conscience historique. C'est pourquoi on peut dire avec Sophie Wahnich qu'elles relèvent de «l'histoire chaude» proche de celle que Jean-Paul Sartre appelait de ses vœux dans la *Critique de la raison dialectique*, mais qui avait été récusée par Foucault lecteur de Lévi-Strauss dans *Les Mots et les Choses*.

À ce titre, déclarer ou non la fin de l'histoire est aussi une affaire épistémologique. Cela détermine l'objet de la discipline histoire, et la manière de la configurer : comme récit qui ne concerne que les hommes, ou bien qui concerne les hommes dans leur univers naturel. L'histoire pourrait presque devenir une histoire naturelle si nature et

culture tendent à se confondre à l'ère de l'anthropocène. Mais Jean-Baptiste Fressoz, dans son entretien avec Muriel Louâpre, met en garde contre le caractère emphatique d'une telle proposition. Selon lui, même si au moment de la révolution industrielle les acteurs ont passé outre les inquiétudes portant sur la destruction des milieux naturels, ces craintes existaient bel et bien, à l'intérieur d'une conception hippocratique de la nature. La négation de la nature ou le partage radical entre nature et humanité n'a sans doute jamais existé. La fin de l'histoire serait alors non pas la réintégration de l'histoire humaine à l'histoire naturelle, mais un trouble jeté sur l'histoire linéaire des techniques. Il faut donc retourner la notion d'apocalypse et la saisir sur le mode non de la catastrophe, mais de la révélation. Désormais, nous savons que l'homme transforme radicalement la nature et qu'il produit une transformation géologique – reste à savoir comment. Le fait que ce processus ne soit pas linéaire a de quoi réjouir : cela situe de nouveau dans un cadre politique les transformations techniques et, de ce fait, le discours historique lui-même. Dominique Pestre, dans son entretien avec Sophie Wahnich, converge sur ce point pour montrer que, loin de mettre un terme au récit historique, la prétendue fin de l'histoire qui résulterait de la fin de la guerre froide, ne fait que reconfigurer notre besoin de savoirs historiques. Non seulement le monde n'a pas atteint le bonheur éternel, mais il a encore besoin de confronter ses pratiques et son histoire. C'est pourquoi ceux qui racontent l'histoire n'ont pas abandonné la partie, mais la rejouent en la démultipliant. On aurait certes écarté l'idée d'un seul grand récit, mais les grands enjeux contemporains sont là et suscitent d'autres récits tout aussi grands autour des valeurs et des batailles d'aujourd'hui : nature, climat, genre, race, guerre, révolution... Nous vivons à l'évidence un temps qui a besoin d'histoire. Autour de ces questions, un foisonnement complexe d'acteurs, d'*agency*, d'échelles spatiales et temporelles. Chaque lieu du savoir cherche ainsi son mode d'intelligibilité politique et historique. La seule chose qui paraît véritablement perdue, c'est donc l'espoir de produire une synthèse pertinente de l'histoire de l'humanité. *A contrario*, les différents champs de l'histoire dialoguent avec les autres sciences humaines et sociales. Il s'agit bien d'un renouveau, d'un redéploiement *des* histoires.

C'est pourquoi, dans les termes de Pierre Zaoui, on peut soutenir qu'il existe un optimisme des apocalypses : il faut les observer non comme des récits de fin de l'histoire, mais comme des récits d'expérience. Si expérience il y a, alors ce ne sont plus les questions de l'origine, du progrès et de la décadence qui importent, mais mille péripéties enchevêtrées. Voilà la bonne nouvelle, la révélation : dans ce mouvement incessant une renaissance peut toujours advenir. Laurent Fleury le montre précisément quand il analyse l'événement de la chute du mur de Berlin, qui, loin de prophétiser l'avènement d'une fin de l'histoire, affirme en actes sa puissance aux antipodes de toute téléologisation.

Mais *a contrario*, si l'histoire perd son sens – son orientation diachronique comme sa finalité –, on pourrait aussi ne jamais en voir le bout, car il serait impossible d'en finir, y compris d'en finir avec le pire. Impossible héritage d'une histoire de bourreaux nazis pour les uns, quête impossible à clôturer pour ceux et celles qui cherchent des morts sans sépulture qui ont « fini dans les camps ». Or, comme le dit Frédérique Berthet, ce « fini » là est aussi un « toujours ». « Finir dans les camps » signifie également y être

encore et pour l'éternité. Le témoignage seul ne semble pas pouvoir venir à bout de cet état de fait, de cette éternité qui enraye sans fin la vie ; il y faut aussi la fiction, la création, l'invention, fût-elle autofiction.

À cet égard, le travail d'Ernesto De Martino, dont Giordana Charuty traduit et présente quelques extraits, identifie le risque encouru par ceux qui perdent des mondes. Faute de remède contre la folie, ils y perdent la « présence au monde ». Ce sont alors des sociétés entières qui sont atteintes par cette perte de sens. Mettre en relation les récits cliniques d'expériences vécues de « fin du monde » et des ressources culturelles aussi diverses que « le prophétisme apocalyptique du christianisme primitif, les mobilisations millénaristes du tiers monde ou l'émergence du mouvement communiste international », conduit la traductrice à affirmer que les formes littéraires et plastiques de la modernité esthétique constituent autant de pare-feux. Une redéfinition de la culture comme ce qui préserve de la folie est, ainsi, au cœur de cette ethnologie. Penser non des fins du monde, mais des bordures qui permettent de vivre dans ces mondes apocalyptiques.

Frédéric Neyrat, lorsqu'il décrit le film apocalyptique comme « une machine à chocs (imaginés) dont le but est de protéger le psychisme de tout choc (existentiel) », semble rejoindre un temps la démonstration démartinienne. L'œuvre est un convertisseur de traumatismes réels en expériences esthétiques. Mais il la complexifie en montrant que certains films ne restent pas fixés sur ce qu'il nomme un effet d'annonce. Loin de toute mélancolie qui rejoue constamment le pire sans trouver d'issue ni d'abri, inventer un autre avenir possible consiste moins à se séparer du monde qu'à retrouver la puissance de réinventer son monde et sa présence au monde. La lecture qu'Ophir Levy donne du *Snowpiercer* de Bong Joon-ho (2013) met en évidence la manière dont le scénario dynamite le modèle d'une histoire téléologique et linéaire, assimilée dans le film à la remontée du train par les rebelles. Ce n'est qu'au terme d'une nouvelle catastrophe, d'un « déraillement » (littéral et symbolique), que l'histoire pourra, comme le suggèrent les dernières images, accéder à un recommencement.

La culture apocalyptique contemporaine, développée par les médias, ne va pas en effet sans susciter une réflexion critique, qui s'inscrit aussi bien dans des fictions que dans des récits documentaires ou des essais philosophiques. Mettre en lumière la dimension critique de la fiction apocalyptique contemporaine, son point de vue engagé, la perspective politique qu'on peut y lire, fait l'objet d'un livre de Jean-Paul Engélibert présenté dans ce numéro par Dominique Rabaté. Dans la même perspective, Catherine Coquio confronte deux ouvrages anti-apocalyptiques récents, un essai philosophique, un récit consacré au désastre de Fukushima, pour montrer comment chacun d'entre eux réfute la logique du pire. Sans nier l'importance des bouleversements historiques qui peuvent être éprouvés comme « fin de l'histoire », il s'agit de contester l'orientation univoque et potentiellement totalitaire de l'apocalypsimisme, au nom duquel tendrait à s'imposer une politique réduite à la gestion des existences.

D'ailleurs, le texte de l'Apocalypse lui-même, ou du moins la manière dont on l'a compris au Moyen Âge, n'impose pas la vision d'un temps linéaire qui s'acheminerait irrévocablement vers la destruction de ce monde. Patrick Henriot affirme qu'il s'agit d'un temps avant tout symbolique, qui se prête à des lectures typologiques, et s'écarte

d'une conception chronologique et linéaire. Le temps apocalyptique permet de penser la profondeur de l'instant, et met en valeur l'importance de ce dernier comme possibilité de choix. On voit ainsi que la pensée critique de l'apocalypsimisme s'ancre aujourd'hui dans une conception du temps plus proche de la tradition de l'Apocalypse que l'image simplifiée de celle-ci répandue par les médias.

Mais quittons l'apocalypsimisme contemporain pour voir comment la pensée de la fin de l'histoire s'entrelace à l'expérience moderne de l'histoire dès son origine. L'inquiétude de l'interminable a taraudé les révolutionnaires français : ils ont cherché eux aussi les modalités d'un faire-l'histoire qui conduirait la Révolution à accoucher, enfin, d'un monde stable. Car l'expérience d'un bouleversement interminable est épuisante, et pas seulement optimiste, et peut devenir un cauchemar au lieu même du rêve d'un monde de bonheur accompli. Sophie Wahnich nous dit cependant que la manière de se raconter la fin de la Révolution, de vouloir la terminer, dit la teneur de ce rêve. Rêve d'un monde fait d'égalité des intelligences et des cœurs ou rêve d'un monde stabilisé par l'intérêt bien compris des gouvernants.

Le sentiment de fin de l'histoire qui apparaît à la suite de la Révolution française provoque l'émergence d'un nouveau motif, celui du dernier homme, étranger au scénario de l'Apocalypse chrétienne. Ce motif, étudié par Paule Petitier, souligne que la fin de l'histoire est indissociable d'une pensée moderne de l'histoire. Tout en reflétant le pessimisme lié au sentiment d'échec historique (les débuts du Premier Empire ou l'Europe du congrès de Vienne, ou encore la fin de la Seconde République), le traitement de ce motif critique le rêve d'une histoire entièrement contrôlée par le pouvoir humain, mais il manifeste aussi le refus de renoncer à la conception d'une histoire faite par l'homme, et dans laquelle le choix humain reste déterminant.

Dans le discours social, la fin de l'histoire devient un instrument pour stigmatiser les adversaires et imposer la vision des vainqueurs. Éric Fournier analyse dans cette perspective la vision apocalyptique de la Commune de Paris sous la plume des versaillais. Il montre aussi comment l'image de l'apocalypse se réarticule, après la Semaine sanglante, à l'histoire linéaire et progressiste, pour conforter la vision optimiste du progrès et du triomphe de la civilisation.

Quant à l'histoire scolaire, elle répond à des impératifs civiques et méthodologiques qui effacent toute incertitude, toute hésitation. Ici, comme le montre Marc Deleplace, le progrès règne en maître, et la fin de l'histoire, c'est sa finalité : faire advenir ce monde en progrès sans dévoiler les secrets de sa fabrication. L'écriture scolaire de l'histoire pourrait n'être qu'une béchamel qui masque aussi bien la foi en l'impossible et la responsabilité des acteurs, puisque tout est alors donné d'avance. Elle fait de l'histoire un savoir mythique plus proche de l'« histoire froide » que de l'« histoire chaude », quels que soient les objets traités. Pour Lavis, il s'agit de montrer qu'« un lien nous rattache à ceux qui ont vécu, à ceux qui vivront sur cette terre ; que nos ancêtres, c'est nous dans le passé ; que nos descendants, ce sera nous dans l'avenir. Il y a donc une œuvre française, continue et collective : chaque génération y a sa part, et, dans cette génération, tout individu a la sienne ». Que le roman soit national ou européen, le conteur use de la même trame narrative.

Dans les discontinuités et les buissonnements temporels conquis aujourd'hui par la manière de réfléchir le temps historique, il ne s'agit plus d'accumuler ou de trans-

mettre une expérience, mais de se saisir des possibles qui, contre la suffocation post-apocalyptique, permettent de choisir la vie plutôt que la mort sans pour autant croire que nous puissions retrouver une quelconque maîtrise ou fonder un nouveau projet.

Récuser la fin de l'histoire, ce serait récuser l'exténuation des mondes, récuser la répétition inéluctable et faire le pari utopique d'une nouvelle joie à inventer.

## Note

- <sup>1</sup> Voir les études très éclairantes contenues dans Jocelyn BENOIST, Fabio MERLINI (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, J. Vrin, 1998.